

# 社会福祉における日本の類型

吉  
田  
久  
一



---

本稿は日本社会事業大学定年退職に際し、一九八一年二月一四～一五日、浄土宗鎌倉光明寺に全国から集った同大学学部一〇〇期生、及び研究科・専修科の吉田ゼミ出身者六〇数名——ほとんど現場従事者であるが——に行った私的な「お別れ」講義である。成文化して本講義の内容と関係の深い佛教大学佛教社会事業研究所年報に掲載していただくことにした（一九八一年二月二日しるす）

---

## Ⅰ、社会福祉における日本の類型

### はしがき

私はいま最も気にかかっている研究テーマは「日本の貧困」です。かつて柳田国男先生は「農村の貧困」というジャンルにブルドーザだけはかけておき、いくらか日本の現実に近い「日本の貧困」を明らかにしていただきたい。そして後の方がたの無駄を多少でも省いておきたいと思っています。

しかし教育者としては、今次の三つが多少の心配も含めて関心があります。それを定年退職講義のテーマにしたいと思います。その一は高度成長後の「中流化」現象の中で、「戦後社会事業」が不当に矮小化されていることです。これには多少の抗弁も含めて、日本社会事業大学主催の「お別れ」講義にお話をし、同大学社会事業研究所機関誌「社会事業研究所年報」に掲載されます。

その二は、現在社会福祉が拡大化し、ニーズの高度化・多様化したということで、著るしく概念的混乱をみせています。例えば学部卒業年次の学生さえ「社会福祉の概念について説明して下さい」といったテーマをだしても困惑するばかりでしょう。今社会福祉の社会科学も、そして人間科学も衰弱しています。その社会福祉について、いくらかでも明らかにしようとしたのが、那覇で行うはずであった沖縄の日本社会事業大学出身者の会「原宿会」での「お別

れ」講義です。それは私のゼミの出身で、日本社会福祉労働組合のリーダーとなっている諸君の求めに応じて、同組合の機関誌『福祉問題研究』に「社会福祉の課題」としてのっています。

その三は今日のお話しです。実は昨年六月帰りましたが、イギリスの婦人が文部省の国費留学生としてわれわれの大学に留学していました。その持ってきたテーマは「禅と社会福祉」でした。しかし「日本」社会事業大学を名称とするわれわれの大学でも答える用意がなく、在籍のまま日本大学の古田紹欽教授に指導をお願いしました。それは大変恥しいことでした。今日お話しする「社会福祉における日本的類型」は私の手に余るテーマで、試案の域を脱しません、そのようなことに多少の責任を感じて取上げたわけです。幸いに私が講師をしている京都の佛教大学の機関誌に掲載して貰うことになっております。印刷されたら抜刷りを皆さんにお配りしたいと考えています。

私はしばしば研究者として「弁証法的実践」についてのべ、また「社会問題を担った生活者としての人間実存」についてふれました。私は戦前大学では文学部に在籍し、そこでは世界に名立たる学匠に出会うことに恵まれましたが、社会科学と全く縁のない大学でした。私の社会科学の学習は戦後です。そして戦前は東洋ないし日本に研究関心があり、戦後は必要に迫られて、キリスト教やマルクス主義について遅い徒弟時代を過ごすわけです。

みなさんは「社会と人間」ある場合には「トレランスとレジスタンスの統一」をゼミの方針としたものですから、不明快で私の社会福祉の「根っ子」が何処にあるのか迷うこともしばしばあったと思います。その上欲ばって研究と教育という、本来両立困難な二つの分野をも自分に課してきました。いま大学を去るに当り、この二つの統一はとてできませんでした。この二つの統一に賭けたことで、私の日本社会事業大学生活がとても豊かになりました。もう少しでも成功したとすれば、それは社会福祉の性格、特にみなさんが大部分社会福祉従事者になるという事情からきています。今後も「社会と人間」「研究と教育」という本来両立しそうな関心対象を持続してみたいと思っ

ています。

## 「日本型」社会福

### 祉の流行と反省

「日本型」社会福祉論が、主として行政の側から流されているようです。それは社会福祉の諸制度が一応出揃ったということで、今度はサービス、特に地域福祉や家族福祉に重点をかけようということのようです。そして「福祉」マインドも著るしく高調されています。私は諸制度が成熟したとも思いませんし、地域や家族福祉が、戦前の地域や家族からこの戦後三五年間で完全にその性格が変革したとも思いません。家族でも、戦前の家族制度から、戦後核家族に変わっても、そこには個々の家族員の「人格的」成熟をみたわけでもないでしょう。そして何より戦前社会事業の著しくマイナス点となっていた「社会事業精神」過重の払拭を誓ったのは、敗戦直後の第一回社会事業会議でなかったではありませんか。私は自分の研究歴からいっても、社会福祉のエトスや精神を重視するものですが、それはあくまで社会福祉の社会科学と見合うハードなものでなければなりません。当今流行のソフトな「福祉マインド」等は、社会福祉に関係の深かった内村鑑三等に一喝し去られるものでしょう。一体戦後三五年間に社会福祉の精神変革―例えば社会福祉と平和の関係の成熟―等がどれだけ行われたのでしょうか。

次に「日本型」社会福祉という場合、各国の社会福祉と比較して、日本の社会福祉を明らかにしようという方向があります。例えば経営形態として公・私間の関係を探る場合、北欧は公主私従、アメリカは私主公従、イギリスは両者併行と考え、日本の公・私関係の方向を究明する等です。確かに高度成長以降日本の社会福祉は、先進国モデルが必ずしも使用できず、日本社会福祉が主体的にその方向を模索しなければならなかったのは事実でしょう。そしてそれは単に政策等ばかりでなく、研究的レベルの課題でもありましよう。

しかし私がここで考えたいのは、現在の直接的な要求からということだけでなく、世界の社会福祉に対して、日本の国民生活がいかなる社会福祉を育ててきたかという、社会福祉の国民生活からの索出です。それは「普遍」に対する

「類型」といってもよいのですが、この研究は日本の社会福祉に重要であるばかりでなく、世界の社会福祉からも求められていると思います。

しかし国民生活が生み出したものは、特徴があるとともに、失敗の歴史を持っているのは洋の東西を問わず共通しています。仮りに地域福祉・家族福祉が日本社会福祉の特徴だという場合、むしろわれわれはその失敗の経験を反省すべきでしょう。それは太平洋戦争下の戦時厚生事業は、家族と地域を梃にしながら、戦前の社会事業から変化し、「日本型」ファシズムの性格を帯びたことを挙げるだけでも充分です。

日本社会事業研究の開拓者であるばかりでなく、社会事業調査の先駆者であった人に山口正氏がおられます。山口さんが著わされた一九三四（昭和九）年の『社会事業研究』は、戦前の研究では最高水準の一つに数えられるものです。しかし山口さんは一九三九（一四）年に「世界観と社会事業」ほか二編を執筆しながら、特殊「日本型」厚生事業理論の樹立に挺身されます。その過渡期の一九三六（一一）年に「社会事業論の転回」があります。山口厚生事業論の中心に地域↓隣保相助があるのは周知のところであります。

敗戦後の戦後社会事業の近代化の中心は、家族制・隣保地域制をいかに払拭するかにおかれました。それが戦後社会事業変革の最も大きなものでした。しかし戦後三五年の間にこの変革が成熟したのでしょうか。家族制についてはすでに触れました。地域福祉を考える場合、戦前体系であった隣保共同体の批判克服が充分行われたでしょうか。それを知るために雑誌『社会事業』↓『月刊福祉』の三五年間の論説だけでも読んでみて下さい。

政治思想家はしばしば日本人を「思い出」民族だといっています。充分批判克服なしに「思い出す」ことは危険です。「日本型」社会福祉を考える際、先づこの反省が必要でしょう。

「**日本の類型**」の課題 直接的な課題としては、先ほどのべた高度成長以降の社会福祉問題を考えるとき、外国の

モデルをそのまま使用することができなくなり、日本社会福祉自身主体的に創造しなければならなくなったということでしょう。

しかし世界史的にみれば、日本社会福祉は欧米社会福祉と東洋社会福祉の接点だということです。近代一〇〇年の日本社会福祉には欧米の影響が圧倒的ではありませんが、それ以前の千数百年の間は、東洋、特に中国・インドの社会福祉やその日本的土着化した社会福祉が中心であったことは疑うべくもありません。そしてその理解の方法は「近代」対「前近代」という戦後社会事業の方法では、古代・中世の福祉等は射程外におかれるばかりでなく、社会福祉の国民化や国民生活への定着も覚束なくなります。

私もこの接点を考える場合、地域福祉や人間に即していえば「間柄」が頭に浮びます。そしてこれに比し欧米ならば「個」に即した社会福祉が中心だろうと思います。友人のケースワーク専門の仲村優一さんが、しばしば「ケースワークの日本的条件」をいわれますが、その場合も終極的な問題点はそこにあるように思います。

「普遍」と「類型」を探る場合、欧米の社会福祉が優れているという先入観はさけるべきです。それはいわば「後進国近代化」論につながるからです。「後進国近代化」という猿真似で、いかに欧米の社会福祉を吸収することに失敗し、その国民生活への定着の努力を放棄したとか。逆に日本の社会福祉が優れているとの先入観は「特殊」日本型に陥ることで、その失敗については先にのべた通りです。世界的視点に耐え得ない「類型」などはあり得ようもないわけです。

## Ⅱ、社会福祉における欧米と日本

対象をめぐって 問題が大きいので、ここでは相互の比較を鮮明にする二、三の代表的事例に留めて置きたいと思

います。

社会福祉の対象が社会問題から生れてくる以上、相互の封建制解体の度合い、特に共同体解体の度合いが問題となります。しかし問題対象となる社会問題を荷っているのは「人間」であることはいうまでもありません。そうとすれば、それは社会的命題であるとともに、優れて国民文化と関係する命題であることも当然です。

さて比較という場合、資本主義が最も典型的に発達し、そして「市民」が成熟したイギリスが最もふさわしいと思います。また対象といっても多様ですが、少くとも社会福祉の対象という場合、そのベースは貧困↓貧困者だと思っています。そしてこの貧困↓貧困者は、総合的なし構成的に理解しなければ、社会福祉の対象にはなりません。われわれは封建制から資本制への過渡期に政治形態に即していえば絶対王政、経済過程に即していえば原始蓄積期に「働く貧民」という概念を持っています。それは封建制の解体や、特に共同体の解体に伴って現れてくるわけですが、それはやがて産業革命期を経過しながら、賃金労働者と被救恤的窮乏層に分化するのは御承知の通りです。

これに対して日本ではどうでしょうか。御存じのように横山源之助は日本の産業革命期に『日本の下層社会』を書きますが、それを借りて「働く貧民」と比較しますと、横山のいう「下層社会」は江戸中期にすでに形成されはじめていることに注目しなければなりません。それは日本封建制の特殊性からきているわけですが、下層社会↓細民↓低額所得層↓低所得層と、なかなかイギリスのように賃労働と被救済層の分化をみせません。それはつとに先人が指摘したように、「なしくずし」といってもよいのかも知れません。

次にこの貧民層を「有能貧民」<sup>ユビル・ガイ</sup>と「無能力貧民」<sup>インヘンツ</sup>に区別し、「有能貧民」は労役場等できびしく取扱ひ、「無能力貧民」に対しては施設処遇を展開いたしました。ここでは共同体内の貧民というより、むしろ「個」としての貧民が徐々に現れてきたということでしょう。



これに対して日本の対象規定は「鰥寡孤独」これに加えて障害者・病者等でありました。これは封建社会というより古代からの規定でありましたが、近世江戸封建制下では、この規定は「共同体」と、そこから「突出した者」という形で使用されました。それが近代に入っても続き、恤救規則、ひいては救護法さえ、共同体内救済は基本であり、そこへの「無告の窮民」に限って救済するのとべています。

このような物理的比較とともに、倫理あるいは精神的比較も重要で、それが国民文化とも関係するところです。イギリスでは「個」としての対象者を「価値ある貧民」と「怠惰な貧民」にわかちました。この選別はきわめてきびしいものであったのは周知のところであります。それは資本主義の持つ自由主義的哲学とも関係しますが、またピューリタニズムの倫理的规定でもあったわけです。

日本でも江戸時代に儒教倫理的厳粛主義の規定がなかったとはいえませんが、貧困者をみる時「自招貧民」「他招貧民」等の用語でありました。イギリスではいわば「禁欲」とでも申しましょうか、驚くばかりのきびしさ、ある場合残酷さを伴いましたが、日本では仏教や土着思想が、「寛容」で貧困者に対しました。しかし日本では貧困者の人権の創出はそれによってかなり遅れたことも事実です。

### 主体をめぐって

主体をめぐる資本主義的制度的・サービスの典型は、ウェッブがつとに指摘整理した均一处遇の原則、劣等処遇の原則、作業場制度を中心とする一八三四年のイギリス改正救貧法と、「価値ある貧民」を親切に取扱ひ、「怠惰な貧民」は救貧法が抑圧的な方法で取扱うべきとした、ロンドン慈善組織協会（COS）でしょう。改正救貧法の背景にはベンタムの中央政府の権力強化と地方救貧行政の指導監督という功利主義、なにかんづくマルサスの賃金基金説の立場から、救貧の弊害をといったことはよく知られています。

対象を「価値ある貧民」に限定し、地区ごとに篤志家の「友愛訪問員」を置き、要保護者を調査させ、調査結果を

COSに登録し、慈善団体間の連絡調整をはかったロンドンCOSは社会事業近代化の第一歩でした。しかし本稿の意図をより明確にするために、ロンドンCOSの父祖的位置にあり、『救貧法論』をあらわしたJ・タウンゼントの影響を受けたT・チャーマースの場合を挙げたいと思います。チャーマースの貧困救済の四つの「自然的・本来的源泉」、すなわち自己保存、親族の善意、貧民階層に対する富裕階層の同情心、貧民相互の同情心はそれをよくあらわしています。

イギリス救貧法対ロンドンCOSは資本主義下における主体を典型的に表現しています。日本では政策主体が、近代では天皇制下の共同体にとって代られていましたから、このような鮮かな形で現われません。しかし公・私分離が近代原則である以上、今のことと関連させながらそれに触れてみたいと思います。

現代でも国々によって相違があっても、イギリス・北欧・アメリカ等で公・私関係は明確でしょう。ところで日本では何故不明確なのでしょうか。それを歴史的に反省してみたいと思います。元来慈善的動機と救済的動機は一種の対立概念であります。日本の社会事業史ではそうになっておりません。日本社会福祉の父祖といわれる聖徳太子には政治的動機と宗教的動機が一体化していますし、中世の典型的救済領主北条泰時にも、封建領主としての救済動機を支えているのも仏教であります。

しかし近代社会事業により深く影をおとすのは江戸時代で、ここでは政治的救済動機と儒教的倫理的動機が密接に結びつき、名君政治として救済が展開したのは御承知の通りです。例えば上杉鷹山にあっては、慈善政策は一藩支配の重要な政策であります。その慈善的根拠は儒教的倫理観を基礎とした家父長的救済理念で、鷹山は「一藩一家」理念を高調します。いわば保守的名君であった鷹山の「仁沢」と治政理念が結びついておるわけで、そこから徳治主義が展開されたわけです。ここでは政治と倫理が不可分の関係で結びついているわけです。

近代に入ってから天皇制下で公・私分離が容易に実現できませんでした。本来的にはロンドンCOSにみられる慈善の近代化を意図した一九〇八（明治四一）年の中央慈善協会も、会則第四項に「慈善救済事業を指導奨励しこれに関する行政を翼賛すること」とみえ、その役員も官僚や行政と関係の深い学者が中心でした。そこにはロンドンCOSにみられるような民間性や自発性、慈善救済技術の萌芽等の性格が乏しいものでありました。したがって太平洋戦争後占領軍が公・私分離を迫った時、厚生行政の担当者葛西嘉資氏が、占領軍のいうことがよくわからなかったと告白されているのも当然でしょう。

私設あるいは民間を問題にすれば、必然的にボランティアにふれないわけには行きません。私はかつて佛教大学の機関誌『佛教福祉』に、ボランティアズを執筆したことがあり、また立正佼成会学術研究所の機関誌『真理と創造』で、阿部志郎（横須賀キリスト教社会館長）・金岡秀友（東洋大学教授・仏教学者）・桜井徳太郎（駒沢大学教授・日本民俗学会長）の三氏とで、ボランティアズに関する二回にわたる長い座談会を持ちましたので、それにゆずります。原則的には社会福祉のボランティアズは、西欧のキリスト教的慈善や、一八世紀の市民的博愛がうんだものです。それと東洋思想である仏教的「自他不二」思想や、儒教的「郷党的仁人」思想は教義的にカテゴリーが異なるのは当然でしょう。しかし今急がれるのはボランティアズの国民化です。国民生活への定着をはかろうとすれば、仏教的「自他不二」思想や儒教的「郷党的仁義」思想や、それらが下敷となった「円」的土着思想とボランティアズの間を問わなければならないでしょう。

### 福祉処遇をめぐる

結論的にいえば、日本社会福祉は施設処遇は余り得意ではなく、むしろ地域福祉に特徴があったといえるべきでしょう。施設といえはすぐ念頭に浮ぶのはイギリス救貧法のワーク・ハウスでしょう。先刻あげましたタウンゼントは「労役場に送られるという恐怖は自由の喪失を嫌うすべての者に、救貧

税の廃止の作用をする」といい、エンゲルスも「恐怖の家」と表現していますが、ワーク・ハウスは施設処遇の源泉であったのは疑うべくありません。

それに対し中国は郷党的な隣保制度の組織はいわば天才的で、五保・郷約など数えるにいとまがありません。その影響もあって日本では五保・五人組・隣組等の上からの組織、講をはじめとする下からの組織が無数に発達しました。施設も中国からの影響で悲田院・療病院等々があり、特に江戸時代では加賀の非人小屋や江戸の人足寄場等の処遇には見るべきものがありました。しかし総括的にいえば共同体的発想のもとに、地域福祉が得意でした。

これに対し対人関係の処遇、特にケースワークは誠に不得意で、特にワーク対クライアント関係における自立↓緊張は馴染みの薄いものでありました。クライアントにおける「神の似姿」の設定、ひいては人格概念も日本人にはかなり異質なものでした。日本ではつとに和辻哲郎先生が指摘したように、「個」の人格より人間の「間柄」が先になっています。土着思想からいえば、ワーク対クライアントも「明日は我が身」という円環関係が基本になっています。欧米の「禁欲↓緊張」に対し、「寛容」でありますが誠に妥協的です。ケースワークの日本の条件という場合、それをどう考えまとめ上げるかも日本の社会福祉の宿題です。

### Ⅲ、戦後社会事業の再検討

——福祉エネルギー獲得のために——

社会福祉形成 「普遍」と「類型」は論理的課題であることはいうまでもありません。しかしわれわれは日本の類型を前提として 型を探る場合、「類型」という論理を構築するという理由で、エネルギーを失ったのでは仕方があ

りません。類型を考えるのは日本社会福祉の自立ないし自立性の獲得を図りたいからでしょう。そのエネルギーはわれわれの経験では、敗戦後の「福祉と平和」「貧困と福祉」の二つのテーマを中心としながら、国家の再建を社会事業を通じて図ろうとしたあの時期が最も高まった時期でした。日本帝国主義の崩壊と、見るに忍びない国民生活の破滅の中で、われわれの先輩達が敢て児童福祉法や社会福祉事業法を作ったのは、国民生活の現実がみじめであればある程、国の将来を児童に託し、またその「意気込み」を現わすために、社会福祉という用語はまだ熟していないことを承知の上で、敢て使用したといっています。このようなエネルギーを今一度取戻したいものです。

現在社会福祉のための社会科学や人間科学が衰弱して、社会福祉を語る時、いたずらにニーズの高度化・多様化がその科学的基礎も持たずに一人歩きをしている始末です。誠に「言葉ありき」です。本来このニーズの高度化・多様化は、高度成長以降の社会が今迄経験しなかった社会問題をうみだし、その社会のもつ物象化現象や業績主義が、矛盾として精神不安や非人間的状況を生んでいるからでしょう。貧困一つとってみても、従来の第一次貧困から、一見普通の市民生活をしている人のところまで拡大し、その貧困は人間の心理や内面にまで関係してくるからでしょう。

にもかかわらず、社会福祉を理解するとき、多少の富の豊かさや、価値の多様化、ひいてはいわゆる「中流化」意識で把握し、エネルギーの枯渇をみせています。すでにエネルギーにみちた、あるいはナシヨナリズムにみちた「福祉と平和」「福祉と貧困」は、戦後社会事業のエトスを含めて「昔日の夢」となったのでしょうか。私はこの現象は高度成長の中期、即ち六〇年代の半ばごろから始まったと思います。かつて誓った日本社会事業の非軍事化、民主化、そして憲法の生存権条項も現在余りエネルギーをもって語られません。

私はこのような状況を招いた一つに、研究者が戦後を「貧困の解決」補完的、これに対し高度成長以降を「ニーズの高度化・多様化」一般的」と考えたところにあると思います。このことは次の誤解、ないし戦後社会事業の矮小

化をうんだと思います。第一にこの公式は世界の社会福祉の一般化現象としては賛成ですが、それを日本の戦後対高度成長以降にあてはめたところに歴史的誤解がありました。周知のようにこの公式はウィレンスキーやルボーが『産業社会と社会福祉』で使用したのですが、先述のように日本の戦後貧困は、敗戦という国民生活の破滅からきているもので「補充的」論理で把握できる筈はありません。

第二に大衆消費状況下の中流化と社会福祉が必然的に結びつけられましたが、ニーズの高度化・多様化は、高度成長社会の基本的矛盾が社会福祉問題を生みだした結果の現象です。そして第三に「補充的」対「一般的」のような説明概念としてカテゴリーをたて対比することより、戦後社会事業でも、また高度成長以降の社会福祉でも、それを実践概念として、弁証法的に説明することがより重要だと思います。門の前に停むより「叩けよ、さらば開かれん」でしょう。

いずれにしても、われわれは社会福祉に自立のエネルギーが欲しいわけです。「福祉元年」があつて「福祉二年」を欠くようなエネルギーであつてはなりません。そのためにもう一度戦後社会事業をあるべき地位に戻し、再検討を通じて社会福祉のエネルギーを獲得するよすがとすべきです。

### 敗戦下の社会事業近代化

日本社会事業も、明治維新以降幾度かの近代化の波を経験しました。例えば明治維新时期に被差別部落の解放や芸娼妓解放令が公布されました。それは成功しませんでした、その理由はやはり政府という上からの解放だったからでしょう。しかし上からであっても近代化の途であったことは事実です。次に大正デモクラシー下で近代化が行われ慈善救済事業から社会事業に変わりました。それはそれなりに評価しなければなりません、結論的には「知的」近代化とでもいうべきもので、個々の従事者や施設の近代化とはいえません。

これに対して敗戦後の近代化はいくつかの特徴点がありました。先づ従来まで手がつけられなかった、日本社会事業における共同体性、つまり家族性・隣保性の否定です。それは日本社会事業にとって根本的改革といってよいものでした。そしてこの近代化は占領軍からの至上命令であったことです。戦時下の「特殊」日本型であった戦時厚生事業から、世界の先進国の社会事業に目を向けたことです。通常普遍的性格をもつ「近代化」は、必ずしもエネルギーを持たないものではありませんが、敗戦体験の上の近代化でしたから、それなりのエネルギーもあったと思います。ただこの近代化が個や地域に降りて、国民化や内面化、つまりどれだけそのエネルギーが持続できたかは、戦後三五年の歴史に問われることでありましょう。

占領政策としての社会事業は一九四六(二一)年二月の「SCAPIN 775」号覚書、即ち無差別平等、公私分離、必要な保護費に制限を加えないという三原則から、一九四九(二四)年一月の公衆衛生福祉局(PHW)の「一九五〇年から五一年までの福祉の主要目標に関する厚生省職員との会議」の六項目提案に凝縮されています。それを整理してみれば、占領の基本政策である日本の非軍事化・民主化、社会事業にそっていえば、社会事業から軍事的要素の払拭と社会事業の民主化をベースとして、憲法の生存権条項を原理にし、原則としては前にのべた三原則、その実現過程として社会事業の組織化と専門化になろうかと思っています。

ところで占領軍は日本社会事業をどのような態度で指導したのでしょうか。全般的には占領下としては好意的であったと思いますが、好意的であつても占領政策です。そこに強圧的権力が伴うのは当然でしょう。次に占領軍は日本社会事業を前近代的と考へて、日本社会事業の近代化を「使命感」をもって行おうとした人がありました。また少数ではありましたが、アメリカ的自由主義から、日本社会事業の自発性を期待した人もおりました。

しかしまた僅々二〇〇年前後の歴史しか持たない―日本でいえば松平定信が寛政改革の一つとして打ちだした居宅

救護や人足寄場設立のころ―アメリカ社会事業としては、日本社会事業を近代と前近代に二分し、前近代は封建性と考えたのは無理からぬことでしょう。しかしその結果日本社会事業の重要点を見逃し、それが現在迄尾を引くことになりました。今一つはアメリカ社会事業の持つ機能主義です。敗戦後日本の貧困を中心とした社会問題は、いうまでもなく、日本帝国主義の崩壊と、そこから生じた国民生活の破滅という優れて社会問題なわけです。それは機能主義だけで解決するわけには行きませんが、それを占領軍に望むことは無理であつたわけです。

さてこのような占領社会事業を日本人はどのように受けとつたでしょうか。第一は模倣です。「民主主義的社会事業万歳」が最も多かったのですが、それは民主化の定着の路から遠いというまでもありません。次に批判的摂取、これは少数でしたが、日本の現実を抑えた上での受容です。最後に批判克服、主としてマルクス主義的立場からの自由主義的社会事業批判です。それは社会事業の社会科学的構築や、占領下の占領政策批判として思想的意味が大きかったのですが、経済一元論に流れて、内的な人間関係を通じて民主化を図る視点に乏しかったように思います。

占領下社会事業の持つ「非軍事化」「民主化」以下の諸点は、多少日本社会事業の実情無視という点がありました。が、高度成長以降の社会福祉形成の前提となるものであります。その国民生活への定着こそ社会福祉の課題であつたといえましょう。

### 継承と創造

ここで継承というのは、むしろ占領軍の見落したものの発掘ということもありますが、より重要といますのは、占領軍が指導した生存権をはじめとする諸点が、押しつけられたもの、あるいは貰つたものではないということを証明したいからです。先刻申しましたように、成熟したとはいえませんが、日本社会事業は、明治維新からすでに人權の課題も知っていましたし、生存権認識も大正デモクラシー下で、かなり一般化していました。これら先人の努力の継承という点を忘れてはなりません。また総じて社会問題認識としては、戦後の貧困を基



本とする社会問題は、戦時国民生活の矛盾の爆発でありましたし、その日中戦争・太平洋戦争がほかならぬ一九二〇（大正九）年世界恐慌前後の資本主義的危機が原因の一つになっているわけです。戦後社会事業の本質にはこれら社会問題性や人権認識の再編・継承という側面があり、単に占領軍から貰ったり、押しつけられたわけではありません。

次により戦後社会事業のエトスと関係するわけですが、戦後社会事業の前段階は戦前社会事業ではなく、一五年戦争下の戦時厚生事業です。そして戦時下厚生事業の完全否定を通じてこそ、日本社会事業の連続性を図ることが出来るわけです。具体的には先にいいましたように、戦時国民生活の矛盾が、ほかならぬ戦後社会問題ですが、ここで強調しておきたいのは、戦時下社会事業のファシズム的形態が外ならぬ戦時厚生事業なわけです。それを完全否定したところに、戦後社会事業の民主化があり、「平和と社会事業」という、戦後社会事業の基本的テーマがあったわけでしょう。私はこの完全否定が個々の社会事業の内面化、ひいては国民化をして、戦後社会事業・社会福祉のエトスとすべきだと思います。

このエトスの創造もそうですが、今一つ戦後社会事業が誓った「福祉を通じての国家再建」もその時期では国民の共通認識だったのです。それを多少の富の増加による中流化によって「昔日の夢」にすべきではありません。「平和と社会福祉」「貧困と社会福祉」の二つこそ高度成長以降の社会福祉の前提であり、また現在もその中核となるべきものです。

#### Ⅳ、日本の類型の事例とその今日的意味

高度成長社会の矛盾は、新らしく多くの社会問題を生み、それはすでに社会事業の枠組で処理できなくなりました。社会事業が社会福祉と名称を変更します理由に、少くともその問題が市民的性格を持ったこと、社会問題が精神

不安や非人間的状況と構成的に組み合わされていることが挙げられると思います。そして社会福祉の方向が、「消費的人間」を背景とするマイホーム状況下の人間のモナッド化に対して「社会的連帯」、そして物質的高度成長に対し、人間の内的次元の復権としての「全体的人間」が要求されるのは当然でしょう。このような意味における今日的「草の根」を国民生活の経験の中から発掘してみたいわけです。

### 社会的連帯の国民的合意のため

#### に『三浦梅園の慈悲無尽講』など

先ほど申しましたように、日本社会福祉の特徴は地域福祉にあるように思いますが、これらのいわば「隣保共同体」の組織の多くは中国から学んでいます。これに対して、土着的とでも申しましようか、数多くの下からの地域福祉が組織されました。私は「草の根」的自立を後者に求めたいのですが、その多くは論理性や持続性を持たないまま消えて行きました。その代表的なものは講集団でしょう。秋田の感恩講等は現在も続いています。例外といつてよいでしょう。私は多くの講集団の中で、地域福祉として後に残さなければならぬのは、三浦梅園の慈悲無尽講だと考えています。

三浦梅園の哲学者としての位置やその人物については三枝博音・田口正治その他の先生方によって明らかにされています。三枝先生は梅園の『玄語』『贅語』『敢語』はギリシヤ哲学がエチカ・フィジカ・ロギカの学を整理したのに似ているといっておられますし、特に「悪弊盛んに世に行はるれば精金皆隠る」とのべ、グレッツシャムの法則と一致するといったのは著名な話です。

梅園の地域福祉は一七五六（宝暦六）年に創立した「慈悲無尽講」ですが、そこでは一村兄弟の如しと説かれ、その職業に応じ、例えば医者には施薬を、商人は高利を貧らず、怠惰以外の誠の貧困者に同情すべきことが説かれています。慈悲無尽講は明治以降も慈悲無尽田として、梅園の居所である富永村の共有財産となり、ながく継続されました。

私は梅園の慈悲無尽講という地域福祉を、「社会的連帯」の自立としての「草の根」として再評価しようとしたわけですが、今日の意味で心がひかれるのは次の三点です。まず「助け合ねば人の心を失う」という、いわば「日本型」のボランティアズムでしょう。むろん儒学者であった梅園には孟子の性善説その他の影響があったと思われますが、「人の心を失う」という日本型の「個」の問題が福祉と組み合わされていることです。次に「一村兄弟の如し」とのべられ、いわば「明日は我が身」という立場での救済でしょう。そこには余り救済における上下の関係が感じられません。最後に小さな各人のいわば「個」の善意の積み重ねが、やがて村全体の福祉につながるという認識でしょう。むろん江戸時代の事例ではありますが、この三点は大事なことでし、何よりも梅園のこのような考え方に、深い思想的背景があることにひかれます。

### 生活者としての全体的人

社会事業の時期はケースワーク等に見られますように、検証的・分断的あるいは効率的

### 間Ⅱ浄土教の福祉思想

な、いってみれば合理的人間像ですみました。が、高度成長以降の精神不安や非人間的状

況の展開の中では、生活者として人間を全体的に把握しなければ、社会福祉の人間像としては間に合わなくなりまして。ニーズの高度化・多様化という場合、生活の「中流化」現象から由来するというより、このような複雑な全体的社会と関係していることです。

私はこの生活者としての全体的人間を次の三つで考えています。歴史的社会的人間、主体的創造的人間、実践的人間です。第一は社会福祉である以上、ある歴史社会に規定を受けた「生きた」人間、現実的で実態的な人間、それは言葉をかえていえば生活者ですが、そのような人間を考えるのは当然でしょう。貧困者ならば、その時代社会の典型的人間と捉えるわけです。次に社会福祉で生活者を考えるとすれば、主体的創造的人間でなければならぬこともいうまでもないことです。生活は主体的創造的なものでありますが、特に社会福祉の場合、共通の問題解決という目的

意志を持っているからです。最後の実践的人間とは、現代の社会を変革期ないし変動期とみる論理からきていますが、また私は社会福祉を説明概念より、実践概念で捉えたいという私の視点からもきています。

ところで社会福祉的人間を、現在価値の多様性を背景に「生きがい」論などで捉え、「福祉マインド」等が高調さされていますが、私は現在の精神不安や非人間的状況が、高度成長以降の社会的矛盾である社会問題が生みだすものである以上、この社会問題に対応するのはソフトな倫理や価値でなく、宗教信仰であると古くからいい続けてきました。そして、それを日本の宗教から探すとなれば、私には浄土教の福祉思想に最もひかれるのです。

鎌倉新仏教はいずれも末法思想を背景に成立したわけですが、社会もまた民族的紐帯の弱まりと都市的個人の実現、摂関制下の上流貴族とこれに対する失意者、三善清行の「意見封事」にみられる僧侶の墮落、総じては律令体制の弛援・崩壊の過程にあったわけです。このような時代を背景に、直接庶民や救済対象に應える形で聖・沙弥運動が展開しました。そのきざしはすでに行基の民衆伝道の中にもみえるのですが、仏教的慈善として注目されるのは平安末期の空也光勝です。空也は地方を周遊し、京都に現れては市聖いちひじりと呼ばれました。天下を周遊しながら、曠野に遺棄された死屍を茶毘に付しながら、阿弥陀仏の名号を留めて供養しました。もともと聖・沙弥は軽侮された名称でありましたが、賤視される中で慈善を捉えたことは、無差別平等的に対象に密着しているということでしょう。

鎌倉新仏教の慈善思想が日本仏教慈善思想にとって興味あるのは、最も日本的な形で現れ、救済対象に即した全人的な絶対平等観を提示したからでしょう。法然は往生浄土を勧める慈悲が、とくに「貧窮困乏の類」「愚鈍下智の者」「少聞少見の輩」「破戒無我的人」に注がれていることを知りました。法然は室の泊の遊女に、他に渡世の道がなかったならば、その身のままの念仏をし、女人は本願の正機であると「その身ながらの専修念仏」ととき、女人往生を教えています。

浄土教の福祉思想を徹底し、それを信仰の論理に高めたのは親鸞でしょう。その思想の特徴点は悪人正機観にあるといわれています。親鸞自身自力小我の慈善などはむしろ否定し、救う者と救われる者の関係が基本になっている慈善活動などを行っています。しかしその信仰が東国の貧困者その他の救済対象の中で形成され、著名なことですが理想的人間像を日雇人賀古の教信沙弥に求めたといわれています。親鸞は他力の信の一念によって「如来等同」となると考えました。「如来と等し」という同胞観には家父長関係や我意識の否定、父母をこえた四海同門的な「等同」観、そこには慈善における上下関係もみえませんが、親鸞自信貧困大衆の中に生活者として立っていたので、まさに「穢土」の中で「浄土」が建立できたのでしょうか。悪人正機——他力の信の一念による如来等同——還相げんそうとしての同胞同行は、日本的な福祉思想というべきでしょう。

一遍はさらに不信は不信のまま「平生即臨終」を説き、当時賤視されていた非人・癪者と暮しを共にしましたが、それはすでに救済対象というものでさえありませんでした。

しかし仏教はその対象者、特に癪や身体障害者を「業報」観で捉え、差別観を助長し、癪疾患者や障害者に「あきらめ」意識を持たせたことも否定できません。われわれは今一度鎌倉新仏教の原点に帰り、末法と律令制の弛緩・崩壊の中に生きながら、たくましい生活者として「穢土」の中の「浄土」建立——それは外ならぬ終末の打開という実践ですが——を志したこれらの宗教改革者に学ぶべきでしょう。

**組織・処遇の日本** 地域組織とか、処遇はきわめて臨牀的なものでしょうが、しかしそれはまた国民的経験の凝縮**的性格**——報徳仕法——しているものでもあります。私は卒直に言って、教育・心理等から臨牀的效果をねらって処遇等を研究するのはむしろ重要ですが、処遇等が国民的性格、ひいては国民思想の表現という研究方向が不足していることに対して不満を持つものです。そして日本の社会事業で、素晴らしい処遇が行われながら、それが論理化もさ

れず消えて行くのは残念なことです。そのスタンダード化は主として処遇史研究等の任務と思われまふ。ここでは日本が生んだ二宮尊徳の「報徳仕法」を考えてみましょう。

尊徳についての評価はいろいろあり得ましょう。しかし尊徳が活動した幕末農村の実情は、封建領主による収奪や大飢饉、あるいは商業資本の展開や人口の停止現象の中にありました。再生産が著しく困難であったばかりでなく、生活の崩壊からくる無宿者や博徒の横行等々農民精神の荒廃期でもありました。そこに生産意欲をいかに復興させるかという、農村経済における農「民」の問題が基本にあったわけです。荒村復興に自力更生的な農村の「生きがい」や儉約、農民の集団化・共同化、村の和合が著しく重視されました。この中で尊徳の特徴は経験主義的実践家にあったわけです。

尊徳の報徳運動は荒村復興の実践運動でしたから、そのやり方、つまり「仕法」が重視されました。その特色は、施与ではなく村落の報徳的一円的共存共栄にありましたから、むしろ相互扶助といえましょう。上下関係の慈恵より助成・表旌・奨励等の報徳的教化が基本で、農民の自立に主眼を置き、まじめに働けば捨てない方針でした。分限や収入に応じて一定の限度を設けて範囲内の生活をさせ、儉約により余剰を持たせました。また「推譲」を通じ親戚・朋友・村落の和合をはかりました。特に調査による環境の整備、それによる自立という方法も注目されました。尊徳の荒廃した農村、あるいは農家の復興としての報徳仕法についていろんな批判があり得ましょう。しかし幕藩封建制の矛盾が極端に現れる江戸時代のどんづまりで、特に学問的教養の機会に恵まれなかった尊徳が、自分の体験に照して編み上げたその荒村復興の論理は、「日本的」土着の方法であったばかりでなく、留岡幸助以下の近代社会事業家に深い影響を与えました。

## V、社会福祉現場と日本の類型の課題

### 現場の鉱脈から

糸賀一雄を戦後社会福祉に残る人物として挙げることは、余り異存がないでしょう。また社会福祉の従事者として稀にみる思想家と位置づけることもすでに定着していると思います。しかし近代思想家とみられる糸賀に「一隅を照らす者」「二期一会」「行」「七施」「人と生れて人間となる」等々の伝統的思想や仏教思想が散りばめられていることに注目したいと思います。そしてこれらの思想は単に思想としてばかりではなく、近江学園における精神薄弱児教育の実践の中から、その鉱脈として採り当てられたことにも感銘を覚えます。

糸賀は自著『施設養護論』の中で、今世紀における児童処遇の発展を「児童について考える」「児童に対して、何かしてやる」「児童のために、何かしてやる」「児童とともにいたらしく」の四期に整理しました。いわゆる about → to → for → with の四段階ですね。それがやがてすべての人が自己実現のために、発達が保障されるべきであるとする「発達保障」の理論になるのでありますが、実はその内側に「共感」の思想と、琵琶湖学園における実践があるわけです。糸賀には精神薄弱児について「共同体の病」という認識があり、それが「愛と共感の教育」→「発達保障」となり、「社会の中で育てる社会的人格」となるわけです。

糸賀はまた社会福祉施設論で、社会施設を縦には学園↓地域社会↓社会全体、横には「同心同円」的に、知能の低いものと高いものとが手をつなぐ共同体とみました。糸賀が現場の中で発見した鉱脈である「共感」や「同心同円」という土着的共同体的思想が、その豊かな西洋思想の理解の中で論理化をし、社会性を獲得して行きたいケースとみられるでしょう。

糸賀は施設ですが、地域社会の中でその鉱脈を探り当てたというより、それを世界的視野に照らし積極的に主張し

たケースとして渡辺海旭を挙げてみたいと思います。渡辺は一般的には、新宿の中村屋で店主夫人の相馬黒光を記念する「黒光羊羹」と並んで「壺月羊羹」（壺月は渡辺の号）として記念されているのは有名な話です。恐らく社会福祉関係者で、ほかに羊羹として名を留めている人はないと思います。渡辺は世界的仏教学者で長くドイツにおりましたが、日本の仏教社会事業の開拓的リーダーでありました。

渡辺は一九一一（明治四四）年浄土宗労働共済会を創立しましたが、その共済会は、理念的・思想的には仏教有機体観に基づく「慈悲の平等性」があり、形態的にはドイツの「労働者の家」<sup>アルバイタル・ハイス</sup>の影響がありました。共済会の対象層は、ようやく日本資本主義に姿を現わし始めた「細民」であり、特に注目されるのは日韓合邦前後から軽悔の眼で見られていた朝鮮人を含んでいました。渡辺は明治末からすでに、救済者と被救済者の間の差別感克服として、仏教の報恩思想に、ヨーロッパの近代思想の光りをあてながら提示主張していました。労働共済会という日本の初期防貧セツルメントにあえて「共済」と名づけ、社会事業思想の基本に共済＝相互報恩、そして人間の人格を「一切衆生悉有仏性」観で捉えたわけです。世界的、そして現代的視点で仏教社会事業を再評価したわけですが、その資質にもよりますが、日本では珍しいヒューマニズムとナショナルリズム結合の可能性を示しました。

いま施設・地域のそれぞれのモデルを示したにすぎませんが、多くの先人達が恐らく無意識のうちに処遇や組織の日本の脈を発掘し、それを論理化せずに流してしまった多くの事例の発見再評価がいそがれることです。

### 従事者の認識形成の回路

私は定年退職を迎えるまで、大学人として最も長かったのが学生委員でありました。それは大学教育の現場であることはいうまでもありませんが、また学生達が卒業して現場従事者となつてからも接触し、また責任を持たなければならぬポストでありました。今大学を去るにあたり、研究者としてより、教育者として充実感を持てるのは、やはり社会事業教育の現場にあったからだと思います。



この中で考えたことは、世界の社会福祉の中で、日本社会福祉の最もふさわしい認識形成の回路は、ケースならケースを現実的・主体的体験で受けとめながら、自分の意見として整理し、それを社会的視点、人間関係視点のもとで思想とし、そして問題解決のために理論的整序をし、その上で現場実践とするサイクルだと知ったことです。つまり生活実感と理論体系化の往復作用をしながら、社会福祉実践をすることです。私は大学の社会事業実習に際し、実習記録の執筆に、体験を綴りながら、毎日のまとめをし、大学に帰って、その体験を社会科学や人間科学の光りをあてながら思想としてまとめ、最後に卒業論文として理論化体系化することをやかましくいいました。ある場合には大学四年間を、一年は生活実感の時期、二年を意見の時期、三年は思想形成の時期、四年を理論体系化・態度決定の時期（拙稿『第七回社会福祉教育セミナー報告書』）にあて、卒業後の現場実践を考えたこともありました。従ってゼミのみなさんが大学院にすすまれることに余り賛成せず、またサゼッションもしなかったことを思いおこしますが、それはこのような考えからでありました。

日本社会福祉の多くの先人達は世界に余り類のないほどのバラエティーに富んだ方法で、社会福祉問題を生活感情の次元が受けとめたことは実践記録等で明らかであります。しかしその理論体系化は余り得意でなかった。それはまた日本の社会福祉理論の量産が驚くべきものがあるにかかわらず、生活実感から豊かなエネルギーを吸収することができず、理論の「枯骨化」を招いていることと、裏腹の関係です。あらためて現場の従事者のみなさんに、勉強して下さいという以外に言葉がありません。そして、みなさんと国際的視点にたえ得る日本にふさわしい社会福祉への接近回路を樹立したいと思います。

**社会福祉の表現について**    まず「話し言葉」です。かつてなかったほどの「類」の破壊が進行する中で、社会的連帯の回復は「話し言葉」からはじまります。ダイアローグが生命の社会福祉の世界に、意外にモノローグの世界が濃

厚で、「つぶやき」と思われる表現が多いのです。学生を実習にだす時、彼等はいかなる言葉をもって、実習対象に接触するかがいつも気になります。

社会福祉ニーズに対して共感能力に恵まれた日本社会福祉が、なぜダイアログの世界に昇華できないのか。いきいきとした「話し言葉」―それは地域住民生活と結びついたものと思われませんが―を民族生活の中で探求整理の作業がいそがれます。

次に「書き言葉」です。最近社会福祉の実践記録等が重視されはじめたことは喜ばしいことです。しかし日本人が文学的表現が得意であることもあって、そのような文章や文体が多いのですが、社会福祉の文章はまだこれからの創造という気がします。また社会科学が日本で生まれなかった理由もあって、少例を除いて社会科学の文章が成功しているともいえません。と同時に社会科学的文章を書けたとしても、それがそのまま社会福祉に通用するわけでもありません。

私は社会福祉の文章は社会を抑えながら、人間を画く能力を要求されるものと思います。それは社会福祉の性格からきていることですが、この文体の創造は、日本語にとって新しい創造といってよいほど困難な問題です。私は学生のレポート、場合によっては試験の答案さえ、内容と並んでこの点に注目しています。それほど教育の機会に恵まれない、また恵まれたとしても多くのハンディを持った人びとや、その関係者に対し多くの文章を書かなければならない社会福祉従事者にとって、簡潔明瞭な文章を書く能力が必須と申せましょう。

私は今ではできる限り先人の実践記録・日記・ケース記録等を蒐集して、社会福祉の文章を考えたいと思います。吉田嘉久代さんの『砂丘の蔭に―保健婦の記録―』をはじめ、希望の持てるものも多くあります。いつの日か吉田ゼミによる「実践記録集」なども刊行してみたいと思います。どうか後につづく人達のために実践記録を書いて下さい。

そして美しい日本社会福祉の文章をつくり上げましょう。社会福祉における日本的類型とは、その理論とともに、このような具体的作業も含まれているわけです。

みなさんの決議で、次のゼミは一九八五年の九月一二日にきまりました。その時は私にとって古稀に当たりますが、みなさんと元気で再び顔を合せたいものです。

